



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Łącznik

Author: Marek Pacukiewicz

Citation style: Pacukiewicz Marek. (2016). Łącznik. „Laboratorium Kultury” (2016, t. 5, s. 115-143).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

<http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl>

tytuł artykułu:

Łącznik

autor / autorzy:

Marek Pacukiewicz

źródło:

„Laboratorium Kultury” 5 (2016), s. 115–143

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2016-6_pacukiewicz.pdf

afiliacja autora / autorów:

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów
Interdyscyplinarnych, Zakład Teorii i Historii Kultury

słowa kluczowe:

Marcel Mauss, *mana*, kontekst, antropologia kulturowa, antropologia społeczna

abstrakt:

(na początku artykułu)

article title:

Connector

author / authors:

Marek Pacukiewicz

source:

„Laboratorium Kultury” 5 (2016), pp. 115–143

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2016-6_pacukiewicz.pdf

institutional affiliation:

University of Silesia, Faculty of Philology, Institute of Cultural Studies,
Department of Theory and History of Culture

keywords:

Marcel Mauss, *mana*, context, cultural anthropology, social anthropology

summary:

(at the end of the article)

Łącznik

Abstrakt

Użytą przez Marcela Maussa na określenie istoty *mana* metaforę „łącznika” można uznać za funkcję całościowego opisu kontekstu kulturowego. Znaczenie to staje się wyraźne, kiedy spojrzymy na problem przez pryzmat tekstów Claude’a Lévi-Straussa czy Jacquesa Derridy.

Metaforę łącznika, który stanowi „część złożonego orzeczenia imiennego, ograniczającą treść orzecznika pod względem czasowym”, ekstrapolować można na problematykę terenowych badań antropologicznych o charakterze całościowym. Podczas gdy Malinowski badając kulturę stara się myśleć „pełnymi zdaniami”, dopiero potem dokonując ich „rozbioru gramatycznego”, Mauss, nie posiadając szerszego kontekstu wypowiedzi, a dysponując poszczególnymi „częściami zdania”, musi położyć nacisk na element łączący je w logiczną całość. Z kolei Lévi-Strauss, zgodnie z zasadami językoznawstwa strukturalnego, poszukując „rzeczywistej” morfologii zdań kultury, powierzchniową warstwę ich sensu wykorzystuje jako ścieżkę wiodącą wprost do poziomu relacji fonologicznych.

Zestawione ze sobą, propozycje te wywołują problem „obecności”, który na gruncie antropologii przestaje być pytaniem filozoficznym i nabiera charakteru metodologicznego i kontekstualnego.

Słowa klucze: Marcel Mauss, *mana*, kontekst, antropologia kulturowa, antropologia społeczna

Czarownik wprowadza do swych orzeczeń termin heterogeniczny, kategorię, którą nie może posłużyć się analiza logiczna, siłę, władzę, *φύσις* lub *mana*. Pojęcie skuteczności magicznej jest wciąż obecne i odgrywa rolę wcale nie uboczną, a podobną do tej, jaką łącznik pełni w zdaniu. Ono właśnie umiejscawia ideę magiczną, powołuje ją do istnienia, nadaje jej rzeczywistość, prawdziwość, słowem jego znaczenie jest podstawowe.

Henri Hubert, Marcel Mauss, *Zarys ogólnej teorii magii*¹

Semiosfera antropologii

Od dłuższego już czasu epistemologia historyczna jest jednym z centralnych ogniw refleksji w obrębie współczesnych nauk o kulturze. Z tendencją tą wiąże się teza o „kulturowym charakterze nauki”, jak również perspektywa „podwójnego historyzmu”: „Proponowane przez antropologów rozwiązania są [...] historycznie zmieniającymi wyobrażeniami na temat zmieniających się historycznie, a więc nie jakichś stałych zjawisk”². W postaci skrajnej stanowisko to pociąga za sobą hasła „dekonstrukcji epistemologii” jako zdarzenia historycznego na gruncie antropologii oraz projekt pluralistycznej metaantropologii praktykowanej w aurze kosmopolityzmu³. Pominając metodologiczne reperkusje, warto zwrócić uwagę na kulturowy model historii leżący u podstaw takiego podejścia. Jak bowiem zauważa Adam Kuper,

Jakiegokolwiek jednak byłyby jego dziwactwa, postmodernistyczny opis historii (lub przynajmniej jego wersja antropologiczna) nie jest tak nowy, jak by się mogło wydawać. Jest to zasadniczo historia kulturowa w znajomym, modernistycznym stylu. Jej tematem jest rozprzestrzenianie się nauki, technologii i utylitarnych wartości kosztem małych tradycji nękających narody żyjące na peryferiach. Jest ewolucjonistyczna, lecz jej przedmiotem może być modernizacja, westernizacja, imperializm lub kapitalizm⁴.

Wynika stąd, że zaawansowana autorefleksja w obrębie nauk o kulturze jest nie tyle oparta na ujęciu metodologicznym powszechnie uznawanym za

¹ H. Hubert, M. Mauss, *Zarys ogólnej teorii magii*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, PWN, Warszawa 1973 s. 167.

² M. Buchowski, *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2012, s. 54.

³ Por. P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, przeł. J. Krzemień, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, wyb. i red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa 1999.

⁴ A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kolbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 188–189. Podobne założenie znajdujemy u Buchowskiego, *Etnologia polska...*, s. 54: „Nauka, ten zrodzony w nowożytnej Europie rodzaj praktyki, posiada ewoluujące normy postępowania badawczego”.

„prehistorię” antropologii, co raczej na zachodnioeuropejskim konstrukcie linearnej historii opartej na pojęciu postępu. Takie podejście do historii nauki oznacza przede wszystkim rozpatrywanie progresywnego następstwa poszczególnych szkół, badaczy, teorii. Również częste wskazywanie na istnienie we współczesnych propozycjach „starych pomysłów” badawczych powiązać można z ewolucjonistyczną koncepcją przeżytku lub genezy (w zależności od tego, jak są one wartościowane). Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że mamy w tym przypadku do czynienia z „fałszywym ewolucjonizmem”, który stanowi „próbę zniesienia różnorodności kultur, przy jednoczesnym udawaniu pełnego szacunku dla niej”⁵. Tym samym relatywizm propozycji teoretycznych uznawany bywa w perspektywie synchronicznej, ale już niekoniecznie w diachronicznej.

Tymczasem, konsekwentnie traktując teorię antropologiczną jako rodzaj systemu kulturowego, warto zastosować do interpretacji poszczególnych propozycji naukowych z tego obszaru klasyczną metodologię semiotyczną z centralnym dla niej pojęciem tekstu polifonicznego⁶. Opierając się na tej perspektywie można uznać, że tekst naukowy powstaje w serii „wieloczlónowych przekodowań zewnętrznych”, które według Jurija Łotmana są „zestawieniem nie dwóch, lecz wielu samodzielnych struktur, przy czym znak nie będzie już równoważną parą, lecz wiązką wzajemnie sobie równoważnych elementów różnych systemów”⁷. Tym samym, należałoby rozpatrywać historię nauk o kulturze nie tylko jako ciąg syntagmatyczny, w którym poszczególne znaczenia następują po sobie, ale również jako ciąg paradygmatyczny, w którym nowe znaczenia tworzone są na bazie istniejących struktur znakowych.

W ramach tak zarysowanych wtórnych systemów semiologicznych mogliśmy np. wskazywać, która teoria traktowana jest jako plan wyrażania, a która jako plan treści przez kolejnych badaczy, zamiast układać je w pary opozycyjne lub uzupełniające się. Co więcej, warto by zastanowić się, co decyduje w tym przypadku o trwałości pamięci zbiorowej wybranego obszaru: kod czy tekst⁸.

Oczywiście propozycja ta wydać się może banalna: badacze zajmujący się historią nauki (obserwujemy to również na gruncie antropologii) od lat

⁵ C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2001, s. 356.

⁶ Por. D. Ziemiańska-Sapija, *Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze*, Instytut Kultury, Warszawa 1987, s. 21–31.

⁷ J. Łotman, *Struktura tekstu artystycznego*, przeł. A. Tanalska, PIW, Warszawa 1984, s. 57.

⁸ Por. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus i M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977.

skrupulatnie odnotowują skład przekodowań w poszczególnych, niezwykle polifonicznych, propozycjach teoretycznych. Warto jednak być może precyzyjnie tę przenieść z diachronii również na synchronię. Bardzo często bowiem najistotniejsze problemy nauk o kulturze wskazywane są w obrębie poszczególnych szkół, twórczości konkretnych badaczy, tymczasem tak naprawdę pojawiają się one na przecięciu poszczególnych propozycji i właściwie tylko tam, a zatem zostają wyartykułowane dopiero w serii przekodowań, bowiem nowe znaczenie nie może zostać przypisane tylko do jednego znaku lub systemu znakowego. Wydaje się, że ta perspektywa pozwala również uchwycić pewne historyczne nieciągłości i rozproszenie dyskursu antropologicznego w obrębie jednej formacji – by użyć terminologii poststrukturalistycznej⁹.

Na konieczność przyjrzenia się „wędrującym pojęciom” zwróciła uwagę Mieke Bal; według niej „pojęcia są obszarami sporu, świadomości różnicy i próbnej wymiany”¹⁰. Autorce zależy na ukazaniu dynamiki pojęć naukowych, które równocześnie rozpraszają się pomiędzy dyscyplinami, jak również w swoisty sposób legalizują czy „utwardzają” to, co naukowe. W efekcie „w ramach samego pojęcia nie da się wyodrębnić poszczególnych składników. Pojęcie można więc uważać za punkt przecięcia, kondensacji, akumulacji jego składników”¹¹. Równocześnie Bal wspomina o tym, że pojęcia są „w ciągłym procesie stawania się, który obejmuje budowanie relacji z innymi pojęciami na tej samej płaszczyźnie”¹². Śledząc proces przekodowania znaczeń możemy śledzić zarówno składniki elementów znaczących, jak i proces dookreślania nie tylko znaczonego, ale też owej tajemniczej „płaszczyzny”.

Z tak ogólnie zarysowanej perspektywy metodologicznej chciałbym spróbować spojrzeć na *Wprowadzenie* do twórczości Marcela Maussa autorstwa Claude’a Lévi-Straussa. Nie chodzi tu bynajmniej o to, aby w sporze o mana przyznać rację któremuś z Mistrzów. Według mnie tekst Lévi-Straussa wywołuje jeden z najistotniejszych problemów antropologii, choć jest on trudny do dookreślenia i wyrażenia jedynie w kategoriach strukturalizmu lub socjologii francuskiej. Jest raczej niewidzialnym łącznikiem nadającym sens antropologicznej narracji. Zresztą właśnie o łącznik tu chodzi.

⁹ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 27–106.

¹⁰ M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholc, NCK, Warszawa 2012, s. 36.

¹¹ Tamże, s. 77.

¹² Tamże.

Magia *mana*

Bardzo często podkreśla się, że dzieło Maussa pośredniczy pomiędzy różnymi fazami francuskiej refleksji naukowej¹³. Wydaje się, że opinię tę można ekstrapolować również poza krąg francuskiej socjologii, wskazując na mediację pomiędzy ewolucjonizmem i strukturalizmem, dyfuzjonizmem i funkcjonalizmem oraz ogólniej rzecz ujmując: pomiędzy socjologią i antropologią. Valerio Valeri stwierdza wręcz, że Mauss zapoczątkował „nową antropologię”, aczkolwiek jego twórczość trudna jest do zaszufiadkowania: „Nie wystarczy Maussa przywoływać, trzeba z nim dyskutować”¹⁴. Bardzo wyraźnie widać to w przypadku przedstawionej przez uczonego koncepcji magii.

W napisanej wspólnie z Henri Hubertem rozprawie *Zarys ogólnej teorii magii*, Marcel Mauss próbując wyjaśnić istotę magii wykracza poza ewolucjonistyczne, mające często wartościujący wydźwięk teorie animizmu i prawa powinowactwa. Zdaniem autora zasady magii nie mogą być sprowadzane jedynie do form partykularnych, traktowanych akontekstualnie: magia powinna być rozpatrywana jako wyobrażenie społeczne o charakterze całościowym; ponadto określa on magię jako system uzgadniający katalogi przedmiotów i właściwości abstrakcyjnych¹⁵. Konsekwencją tego spostrzeżenia jest stwierdzenie, że

rozważając wyobrażenia dotyczące właściwości magicznych stajemy wobec zjawisk podobnych do zjawisk mowy. Podobnie jak dla rzeczy istnieje skończona ilość nazw i niewielka ilość znaków, podobnie jak słowa pozostają w odległym tylko albo zgola żadnym związku z rzeczami, które oznaczają, tak związki między znakiem magicznym i rzeczą oznaczaną są wprawdzie bardzo ściśle, ale też i bardzo nierzeczywiste¹⁶.

Tym samym to właśnie w ramach magii uczony odnajduje system logiczny będący intelektualną matrycą kultury: „sądy magiczne [...] są [...] niemal doskonałymi sądami syntetycznymi *a priori*”¹⁷. Co więcej, Mauss dokonuje w swej rozprawie translacji pojęć Kantowskich ze sfery czysto teoretycznej na system kulturowej praktyki, w czym pomaga mu fenomen *mana*: „Owo pojęcie nie tylko przekształca sądy magiczne w sądy analityczne, ale z sądów *a priori* czyni je sądami

¹³ Por. E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej*. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, PWN, Warszawa 1974.

¹⁴ V. Valeri, *Marcel Mauss and the new anthropology*, tłum. A. Elliot, „Hau: Journal of Ethnographic Theory” 2013, nr 3 (1), s. 263.

¹⁵ H. Hubert, M. Mauss, *Zarys...*, s. 100–101.

¹⁶ Tamże, s. 104.

¹⁷ Tamże, s. 170.

a posteriori, ponieważ panuje nad doświadczeniem i w pełni je warunkuje”¹⁸. Warto w tym miejscu zauważyć, że propozycja ta zmierza w zupełnie innym kierunku, niż „filozofia form symbolicznych” Ernsta Cassirera, bowiem szkoła marburska operowała kategorią systemu i funkcji w ramach wąskiej definicji kultury.

Pojęcie *mana* pozwala francuskiemu socjologowi zespolić sferę pojęć ze sferą praktyk, scalić je w ramach wyobrażenia zbiorowego. *Mana* jest jednocześnie „czwartym wymiarem” kultury i jej piątym elementem („kwintesencją”)¹⁹. To jedno „z tych kłopotliwych pojęć, z których, jak sądziliśmy, wypłataliśmy się, a które nie były łatwe do zrozumienia”, „jest jednocześnie rzeczownikiem, przymiotnikiem i czasownikiem”, „kolejno i jednocześnie jakością, substancją i aktywnością”²⁰. W związku z tym *mana* umożliwia percypowanie również homogenicznych, nieodróżnicowanych całości kultury.

Melanezyjskie pojęcie, jako swego rodzaju jedność przeciwieństw (jest równocześnie siłą, substancją, relacją i ideą), wykorzystane zostaje jako ogólny model całości. Porównać je można do sił mistycznych wiążących wyobrażenie zbiorowe w koncepcji partycypacji mistycznej autorstwa Luciena Lévy-Bruhla, jednakże jego funkcją nie jest tylko i wyłącznie metonimia. Oczywiście w koncepcji tej porównywana również idea *sacrum* przedstawiona przez Émile’a Durkheima, jednakże mimo zbiorowego charakteru wyobrażenia, *mana* nie jest tożsame jedynie ze strukturą społeczną. Nie sposób także nie skojarzyć go z archetypem ducha skrupulatnie przedstawionym przez Carla Gustava Junga, który wspólnego mianownika jego rozlicznych postaci szukał w nieodróżnicowanej nieświadomości zbiorowej. Można jednak śmiało stwierdzić, że *mana* obejmuje w swojej totalności ogół kulturowych fenomenów a tym samym łączy różne sfery kultury (materialną, społeczną, intelektualną, włącza również w obręb kultury świat przyrody):

sądy wartościujące nie są dziełem indywidualnych umysłów. Są one ekspresją uczuć społecznych powstających – bądź nieuchronnie i powszechnie, bądź przypadkowo – w stosunku do pewnych rzeczy wybieranych na ogół całkowicie dowolnie: roślin, zwierząt, zawodów i płci, gwiazd, meteorów, elementów zjawisk fizycznych, trzęsień ziemi, przedmiotów itd. Pojęcie *mana*, tak jak pojęcie świętości, jest więc ostatecznie tylko rodzajem kategorii myśli zbiorowej, na której opierają się owe sądy, która narzuca klasyfikację rzeczy, jedne oddziela, inne łączy, ustala kierunki wpływów i granice izolacji²¹.

¹⁸ Tamże, s. 173.

¹⁹ Tamże, s. 160.

²⁰ Tamże, s. 146–148.

²¹ Tamże, s. 166.

Dzięki tak dookreślonemu czynnikowi *mana*, udaje się Maussowi przejść od durkheimowskiej tezy, że „Magia jest zjawiskiem społecznym”²², do stwierdzenia, że jest ona „skarbnicą idei”²³. Oczywiście należy pamiętać o stwierdzeniu Lévi-Straussa, że w przypadku Maussa „wszystko, co wydaje się tak wielką nowością, było obecne *implicite* w myśli Durkheima”²⁴, jednak wkład Maussa polega nie tylko na uzupełnieniu myśli swego nauczyciela, lecz również na swoistym przekodowaniu tych pomysłów w nowy kontekst badawczy.

Bardzo ciekawym porównaniem, którego francuski uczony użył, by opisać *mana*, jest metafora łącznika w zdaniu²⁵. Łącznik jest częścią składową orzeczenia imiennego; to najczęściej czasownik „być” lub „stać się” w formie osobowej, po którym następuje orzecznik. W języku polskim termin ten bywa stosowany zamiennie ze słowem „spójka”, które oznacza również dywiz łączący wyrazy²⁶. Z kontekstu wynika jednak, że Mauss porównując *mana* do łącznika w zdaniu miał na myśli właśnie „część złożonego orzeczenia imiennego, ograniczającą treść orzecznika pod względem czasowym”, (definicja za najnowszym słownikiem PWN). Mauss zatem wskazuje *mana* jako jeden z podstawowych elementów strukturalnych gramatyki kultury. Do sensu tej metafory jeszcze powrócę, zwłaszcza że odnosi się do niej również Claude Lévi-Strauss dyskutując ze swym nauczycielem na kartach *Wprowadzenia*.

Swoim zwyczajem (podobnie jak w przypadku tekstu na temat *Morfologii bajki* Władimira Proppa), autor *Myśli nieoswojonej* oddaje hołd uczonemu jako swoistemu prekursorowi antropologii strukturalnej, po czym przystępuje do uzupełnienia różnic, które sprawiły, że Mauss „zatrzymał się u progu tych ogromnych możliwości”²⁷. Zdaniem Lévi-Straussa, propozycja ta jest przełomowa, ponieważ

²² Tamże, s. 195.

²³ Tamże, s. 197.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II...*, s. 12.

²⁵ H. Hubert, M. Mauss, *Zarys...*, s. 167. Oryg. *la copule*.

²⁶ Niezależnie od znaczeń z innych dziedzin (m.in. budownictwo, piłka nożna), w *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego łącznik (inaczej spójka) tożsamy jest z pierwszym znaczeniem [<http://sjp.pwn.pl/doroszewski/lacznik;5448041.html>, dostęp 26.09.2015 r.], natomiast w najnowszym *Słowniku PWN* „łącznikowi” przypisuje się obydwa znaczenia (<http://sjp.pwn.pl/sjp/;2479901>, dostęp 26.09.2015 r.). Z kolei „spójka” w słowniku Doroszewskiego odsyła jedynie do pierwszego znaczenia [<http://sjp.pwn.pl/doroszewski/spojka;5499985.html>, dostęp 26.09.2015 r.], natomiast w najnowszym wydaniu słownika jest synonimem „łącznika” w znaczeniu dywizu [<http://sjp.pwn.pl/sjp/spojka;2523277.html>, dostęp 26.09.2015 r.].

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia...*, s. XLII.

po raz pierwszy w dziejach myśli etnologicznej podjęto próbę wyjścia poza obserwację empiryczną i dotarcia do ukrytych głębiej realności. Po raz pierwszy to, co społeczne, przestaje należeć do dziedziny czystej jakości: anegdota, ciekawostka, materiał do moralizującego opisu czy erudycyjnego porównania – i staje się systemem, między częściami którego można odkrywać powiązania, równoważności i zależności²⁸.

Z tej wstępnej, ogólnej diagnozy można wyczytać dwa bardzo istotne wskazania. Po pierwsze, zdaniem Lévi-Straussa, Mauss jako pierwszy wychodzi poza empirię w swoich badaniach (co znamienne, nie jest to jednak odwrót od empirii; do kwestii tej jeszcze powrócę). Po drugie, całościowy fakt społeczny jest przez twórcę *Szkicu o darze* postrzegany jako system relacji wzorowany na systemie językowym w rozumieniu nowoczesnego językoznawstwa strukturalnego. Największym zastrzeżeniem opatruje jednak Lévi-Strauss pojęcie *mana*, które stoi w poprzek jego własnej metodologii badań.

W pewnym sensie można powiedzieć, że Lévi-Strauss dokonuje dekonstrukcji koncepcji Maussa, ponieważ podążając tropem jego logiki, wskazuje *mana* (oraz analogiczne do niej w *Szkicu o darze* pojęcie *hau*) jako rodzaj metafizycznego uzupełnienia luk tego systemu, konceptualne *deus ex machina* dające „złudzenie zgodności rachunku”, jest to bowiem energia dokonująca na płaszczyźnie doświadczenia syntezy rozproszonych elementów teoretycznej struktury²⁹. Ponadto nie jest przekonany do utożsamienia *mana* ze sferą uczuć i woli, „które, z punktu widzenia tłumaczenia socjologicznego, są bądź epifenomenami, bądź tajemnicami, a w każdym razie zjawiskami zewnętrznymi względem pola badań”³⁰. Przedmiotem poznania powinny być bowiem według Lévi-Straussa nie zjawiska, ale sieć relacji i różnic rządzących głęboką rzeczywistością systemu kulturowego. Dlatego też badacz bardziej ceni *Szkic o darze*, który traktuje *mana* „jako punkt wyjścia, a nie jako punkt dojścia”³¹. Zatem to zasada wzajemności, a nie tajemnicza siła symbolicznie spaja całość społeczną; właśnie tę rzeczywistość należy poddać analizie wzorowanej na kombinatoryce³², zamiast „roztopiać się w gadatliwej fenomenologii”³³ tubylczych wyobrażeń, bowiem, zdaniem autora *Myśli nieoswojonej*, sam Mauss nie wie „czy powinien stworzyć obraz teorii

²⁸ Tamże, s. XXXVIII.

²⁹ Tamże, s. XLIII.

³⁰ Tamże, s. L.

³¹ Tamże, s. LII.

³² Por. tamże, s. XL.

³³ Tamże, s. LI.

tubylców czy tubylczą teorię rzeczywistości³⁴, a zatem w sposób nieuprawomocniony perspektywie *emic* nadaje rangę teorii *etic*. Tymczasem należy odnaleźć ten poziom nieświadomości, na którym spotyka się to, co obiektywne z tym, co subiektywne – tego „jakościowego skoku” nie udało się Maussowi wykonać³⁵.

W tym miejscu Lévi-Strauss przystępuje do wykładu koncepcji strukturalistycznej. Po pierwsze, pojęcie *mana* należy do porządku myśli, która zawsze skupia się na przedmiocie; badacz, zamiast analizować ów przedmiot winien skupić się na „relacyjnym charakterze myśli symbolicznej”³⁶. Po drugie, ów rozdźwięk pomiędzy przedmiotem a poznaniem oznacza ciągłą nieodpowiedniość pomiędzy danymi z nadstatkiem elementami znaczącymi a nierozpoznawanym przez człowieka bodźcem znaczonego³⁷. W efekcie, zdaniem Lévi-Straussa, *mana* reprezentuje „płynne znaczące”³⁸, jest funkcją semantyczną, która owe sprzeczności uzupełnia i scala nieciągłości: „funkcją pojęć typu *mana* jest przeciwstawienie się brakowi znaczenia, choć nie mają one jakiegokolwiek szczególnego znaczenia”³⁹. *Mana* zatem to czysta potencjalność, swoisty fonem zerowy, ponieważ

nie jest niczym określonym, lecz prostą formą, albo raczej symbolem w stanie czystym, a więc zdolnym do przyjęcia dowolnej treści symbolicznej[...]. W tym systemie symboli, który stanowi wszelką kosmologię, byłaby to po prostu *zerowa wartość symboliczna*, tzn. znak wskazujący na konieczność dołączenia dodatkowej treści symbolicznej do tej, która już obciąża to, co znaczone, ale zdolny przyjmować dowolną wartość pod warunkiem, by należała ona jeszcze do rezerwy pozostającej w dyspozycji, a nie była już – jak mówią fonologowie – terminem grupy⁴⁰.

W tym swoistym przekodowaniu, na przecięciu dwóch perspektyw poznawczych, konkretyzuje się pewne nowe znaczenie, które przez żadnego z dyskutantów nie zostało wyartykułowane. Wydaje mi się, że właśnie metafora łącznika pozwala nam uchwycić ten problem, na razie w sposób metaforyczny. Lévi-Strauss zauważa bowiem, że to Mauss „wprowadza do krytyki etnograficznej fundamentalne rozróżnienie między sądami analitycznymi a sądami syntetycznymi,

³⁴ Tamże, s. XLIV.

³⁵ Por. V. Valeri, *Marecel Mauss...*, p. 274.

³⁶ Por. C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. LII–LIII.

³⁷ Por. tamże, s. LIII–LV.

³⁸ W ten sposób poprawia tłumaczenie Pomiana („płynne znaczenie”) Krzysztof Kłosiński (por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 500).

³⁹ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. LVI, przypis 34.

⁴⁰ Tamże, s. LVI.

którego filozoficzne źródło tkwi w teorii pojęć matematycznych”, jednakże zgłasza również zastrzeżenie: „gdyby Mauss mógł ująć problem sądu inaczej niż w terminach logiki klasycznej, gdyby mógł sformułować go w terminach logiki relacji, to wraz z rolą spójki załamałyby się pojęcia, które zajmują jej miejsce w argumentacji [...] tzn. *mana* w teorii magii i *hau* w teorii daru”⁴¹.

W argumentacji twórcy antropologii strukturalnej powracają dobrze znane problemy, tym razem możemy jednak spojrzeć na nie z trochę innej perspektywy. Po pierwsze, Lévi-Strauss podważa spójność metodologiczną tez Maussa, wskazując na pojęcie *mana* jako rodzaj metafizycznego uzupełnienia luk logicznych. Jak zauważa ironicznie „*mana* to naprawdę *mana*” tylko w systemie teoretycznym Durkheima i Maussa, rodzaj „teoretycznych drożdży”, by użyć określenia Stanisława Pietraszki. *Mana* jest zatem „złudzeniem” – przede wszystkim etnografów, ale, co ciekawe, „również tubylców, którzy, gdy uprawiają refleksję nad samymi sobą – co zdarza im się nader często – zachowują się jak etnografowie”⁴². Argumentacja Lévi-Straussa prowadzona jest zatem przede wszystkim na gruncie epistemologicznym, poszukuje on bowiem struktury głębokiej wyobrażeń kulturowych, ponieważ tylko ona jest rzeczywista. Po drugie, struktura głęboka oparta jest na systemie relacji. Jest to oczywiście jedno z powszechnie znanych założeń strukturalizmu, jednak we *Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa* zyskuje ono dodatkowy wymiar. Otóż Lévi-Strauss we wcześniejszych partiach swojego tekstu (w kontekście zastosowania psychologii i kategorii zdrowia psychicznego w antropologii) przyznaje, że w praktyce „żadne społeczeństwo nie jest nigdy całkowicie i w pełni symboliczne”, co oznacza, że zawsze jakiś procent jednostek musi znaleźć się „poza systemem lub między dwoma czy wieloma niesprowadzalnymi do siebie systemami”⁴³. Tymczasem wprowadzając kategorię „zerowej wartości symbolicznej” przy okazji krytyki pojęcia *mana*, antropolog również brak znaczenia, a tym samym brak aktualnych relacji pomiędzy znaczącymi i znaczonymi, sprowadza do potencjalnej relacji.

Jak na tej podstawie można by zarysować przedmiot dyskusji między badaczami? Wydaje mi się, że o ile Mauss stara się ukazać funkcjonowanie pewnych nieodróżnionych całości pojęciowych w doświadczeniu i praktyce logiki, która później nazwana zostanie „myślą nieoswojoną”, o tyle Lévi-Strauss poszukując

⁴¹ Tamże, s. XLV–XLVI. Zwraca uwagę, że tłumacz tekstu Lévi-Straussa inaczej przekłada ten sam termin (*la copule*). Potwierdza to płynność relacji pomiędzy „spójką” a „łącznikiem” w języku polskim. Jak już wspominałem jednak wcześniej, nie ma to wpływu na sens pojęcia w tekście Maussa, który jednoznacznie wskazuje na znaczenie gramatyczne.

⁴² Tamże, s. XLV.

⁴³ Tamże, s. XXIII.

schematu rzeczywistego, sprowadza go do systemu zagęszczających się mediacji, co przypomina nieco wielowartościową logikę rozmytą. Zwróćmy uwagę: „łącznik” według Maussa to ogólny czasownik „być” aktualizowany w praktyce; tymczasem papież strukturalizmu tę „watę” zastępuje ażurową siecią relacji. Nieco inaczej w twórczości obydwu badaczy wybrzmiewa metafora „kośca intelektu”, której Durkheim użył do określenia „pojęć zasadniczych”⁴⁴. Posługując się plastyczną metaforą, można by powiedzieć, że o ile pierwszy z badaczy wykorzystuje do budowy swojego obrazu kultury płamę i płaszczyznę, drugi – posługuje się wyłącznie kreską⁴⁵.

Ponieważ nieco wcześniej zaryzykowałem stwierdzenie, że Lévi-Strauss dokonuje swego rodzaju dekonstrukcji myśli Maussa, wydaje mi się, że, aby lepiej dookreślić istotę wylaniającego się w tym przypadku szerszego problemu, warto właśnie tym dekonstrukcyjnym tropem podążać dalej.

Różnia

W twórczości Jacquesa Derridy strukturalizm zajmuje bardzo ważne miejsce jako punkt wyjścia do dyskusji i okazja do przedstawienia własnych poglądów. Wydaje się wręcz, że relacja Derrida – Lévi-Strauss jest częściowo analogiczna do postawy tego drugiego uczzonego względem propozycji Maussa. Widać to zwłaszcza w tekście *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, gdzie dekonstrukcjonista uznaje swoiste prekursorstwo strukturalisty, jednakże uwypukla w jego koncepcji rodzaj „metafizycznego uzupełnienia” i stwierdza, że wskazując kierunek współczesnej humanistyce nie wykonał on ostatniego kroku w kierunku przekroczenia progu zmiany.

W pierwszej kolejności Derrida zwraca uwagę na fakt, że Lévi-Strauss w swoich badaniach zrywa z myśleniem o źródłowym, znaczonej jako transcendentalnym, centrum systemu, a skupiając się na samej strukturalności struktury śledzi

⁴⁴ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadroznyńska, PWN, Warszawa 2010, s. 8.

⁴⁵ Nawiązuję tu do wywodzącej się z kręgu oddziaływania formalizmu rosyjskiego książki Wasyla Kandyńskiego, *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, przeł. S. Fijałkowski, PIW, Warszawa 1986. Zdaniem autora punkt jest „wewnętrznie najzwięźlejszą formą” (tamże, s. 28), ale równocześnie „wrasta w płaszczyznę obrazu i utwierdza się na niej po wsze czasy” (tamże, s. 29), a wręcz, kiedy punkt osiąga swoją wielkość graniczną, „na jego miejsce pojawia się w stanie embrionalnego życia płaszczyzna” (tamże, s. 25). Z kolei linia prosta przedstawia „najzwięźlejszą formę możliwości ruchu w nieskończoność” (tamże, s. 56), co czyni ją nieomal „całkowitym zaprzeczeniem płaszczyzny” (tamże, s. 85) – jej „pragnienie przerodzenia się w płaszczyznę” (tamże, s. 86) może dokonać się dopiero w procesie konstrukcji i przekształcenia (aby linia stała się płaszczyzną, tzn. najprostszą figurą – trójkątem, potrzebne są co najmniej „trzy uderzenia”).

niekończącą się grę dyskursów⁴⁶. Tym samym strukturalizm staje się polem gry „nieskończonych podstawień w obrębie pewnego skończonego zbioru”⁴⁷, co oznacza, że kombinatoryka mediacji pomiędzy opozycjami staje się nie mającym początku i końca łańcuchem uzupełnień, gdzie ciąg znaczących próbuje wypełnić brak centralnego znaczonego. Co więcej, również myślenia binarnego nie można uznać za źródłowe, ponieważ zostaje ono wzięte w nawias metody. Zaciera się także granica pomiędzy empirią a teorią, gdyż, jak wynika ze słynnej deklaracji Lévi-Straussa, dyskurs *Mitologik* sam jest mitomorficzny⁴⁸.

Z jednej strony, dekonstrukcjonista odnajduje w strukturalizmie ważne wskazówki kierujące naszą uwagę ku totalnej decentralizacji myślenia, czego dowodem jest m.in. fakt, że system strukturalizmu jest swego rodzaju teoretycznym *perpetuum mobile*, pożyczającym od samego siebie w niekończącym się *bricolage'u*. Z drugiej strony, Derrida wskazuje na wewnętrzne aporie strukturalizmu: odnajdujemy tu istotną „krytykę empiryzmu”, „Ale, równocześnie, nie ma jednej książki czy jednego artykułu Lévi-Straussa, które nie przedstawiałyby się jako pewna empiryczna próba, dająca się zawsze dopełnić lub podważyć przez inne informacje”⁴⁹. Tym, co wstrzymuje ostatni, konsekwentny krok strukturalizmu jest etyka utraconej (lub niemożliwej) obecności: „choć Lévi-Strauss, więcej niż inni, ukazywał grę powtórzenia i powtórzenie gry, niemniej dostrzegamy u niego swego rodzaju etykę obecności, tęsknotę za źródłem, za archaiczną i naturalną niewinnością, za czystością obecności i za samo-obecnością w słowie”⁵⁰. Derrida mówi tu wręcz o „wyrzutach sumienia”, poczuciu winy mającym proveniencję roussoistyczne⁵¹. Filozof ma w tym miejscu w pamięci zapewne *Smutek tropików* i wyrażone w tej książce obawy dotyczące destrukcyjnego charakteru antropologii, aczkolwiek sugestia, że antropologia podszyta jest etnocentryczną winą może wydawać się dyskusyjna w momencie, gdy przeniesiona zostaje z planu etycznego na plan epistemologiczny.

Derrida przyznaje wprawdzie, że niemożliwym jest przekroczenie skończonego repertuaru pojęć metafizycznych, którymi gra strukturalizm, jednak jego zdaniem kluczowa jest w tym przypadku nasza postawa względem tak podjętej gry. Przede wszystkim nie powinniśmy postrzegać tak odkrytego braku centrum jako jego utraty, lecz w sposób „radosny” (podążając za Nietzschem) zaakceptować

⁴⁶ Por. J. Derrida, *Struktura...*, s. 485–486.

⁴⁷ Tamże, s. 498.

⁴⁸ Por. tamże s. 494–496.

⁴⁹ Tamże, s. 497.

⁵⁰ Tamże, s. 503.

⁵¹ Tamże.

ten stan rzeczy, czego konsekwencją jest wyjście „poza człowieka i poza humanizm”⁵². Oczywiście podłożem afirmowanej gry winna być słynna różnia.

Warto zwrócić uwagę przede wszystkim na fakt, że w koncepcji filozofa różnia „wytwarza” („różni”) wszelkie różnice⁵³, jest zatem warunkiem wszelkiej obecności, jednakże sama „nigdy nie oddaje się obecności. [...] różnia nie jest, nie istnieje, nie jest jakimś bytem-obecnym (on), czymkolwiek by on był”⁵⁴. Jest ona zatem ruchem śladu, który należy pomyśleć przed bytem⁵⁵, ponieważ „uzupełnianie zawsze już się zaczęło”⁵⁶.

W ten sposób omawiane dotychczas propozycje teoretyczne układają nam się w pewien ciąg: łącznik *mana* – zerowa wartość symboliczna – różnia. Można zauważyć, że w sekwencji tej stopniowo konkretyzuje się problem „obecności” jako czynnika skalającego funkcjonowanie systemu pojęciowego przy równoczesnym wyeksponowaniu wzorowanej na językoznawstwie zdolności systemu do permutacji. O ile *mana* jest obecnością – różnia obecność wytwarza sama nie będąc obecna.

Ponieważ zdaniem Derridy „etnologia – jak każda nauka – wytwarza się w żywiole dyskursu”⁵⁷, rozpatruje on strukturalizm z punktu widzenia filozofa nie biorąc pod uwagę specyfiki materiału, jakim posługuje się etnologia. Tymczasem próbując dookreślić problem „obecności” wyłaniający się w ramach omawianego przypadku, należy zwrócić się ku specyfice antropologicznych badań terenowych.

Smak dokumentów

Zarówno w przypadku Marcela Maussa, jak Claude’a Lévi-Straussa, badania terenowe są istotnym, choć nieoczywistym punktem odniesienia. Ten pierwszy wprawdzie takich badań nie prowadził, kładł jednak na nie ogromny nacisk. Otwarcie przyznawał, że „woli fakty od teorii”⁵⁸, co więcej inicjował badania terenowe oraz przedkładał „eksponowanie etnografii, a nie teorii, jako

⁵² Por. tamże, s. 503–504.

⁵³ Por. J. Derrida, *Różnia*, w: tegoż, *Marginesy filozofii*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2002, s. 41.

⁵⁴ Tamże, s. 32.

⁵⁵ Por. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999, s. 75.

⁵⁶ Tamże, s. 288.

⁵⁷ J. Derrida, *Struktura...*, s. 488.

⁵⁸ R. Parkin, *Kraje francuskojęzyczne*, w: tegoż, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, przeł. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 212.

prawdziwej podstawy antropologii”⁵⁹. Wystarczy zresztą przypomnieć słynną deklarację Maussa ze *Szkicu o darze*: „każde studium dotyczy jednego z systemów, które postanowiliśmy opisać; rozpatrujemy je kolejno, a każdy traktujemy całościowo. Zrezygnowaliśmy zatem z nieustannego porównywania, gdzie wszystko się miesza i gdzie instytucje tracą wszelki koloryt lokalny, a dokumenty – swój smak”⁶⁰. Realizacją tego założenia jest również *Szkic o sezonowych przemianach społeczeństw Eskimosów*, gdzie gęsty opis faktograficzny płynnie przechodzi w zapowiadaną w podtytule analizę morfologiczną.

Podejściu temu towarzyszy zmiana stosunku do deskryptywnego aspektu nauk o kulturze. O ile dla Durkheima, przynajmniej początkowo, „etnologia jako dyscyplina samodzielna po prostu nie istnieje”⁶¹, o tyle „Mauss określa socjologię jako część antropologii, której zadaniem jest badanie człowieka, ujmowanego jako istota żyjąca, świadoma i społeczna. Natomiast nie oddzielał etnologii od etnografii, z kolei tych zaś dyscyplin nie wyodrębniał od socjologii”⁶². Nawet porównując tych dwóch badaczy widzimy różnicę w podejściu do faktografii, ale też inne akcentowanie funkcji opisu w obrębie opracowania naukowego. Trudno zatem zgodzić się z tezą Piotra Fabisia, że na początku XX w. dominowała „»fotograficzno«-epistemologiczna teoria opisu etnograficznego” oparta na modelu pozytywistycznym⁶³.

W napisanej pod koniec życia rozprawie *Elementarne formy życia religijnego* Durkheim docenia wagę danych etnograficznych, choć oczywiście zwraca się w tym kontekście uwagę również na fakt, że dążąc do płynnego połączenia teorii z empirią, badacz często korzystał ze źródeł etnograficznych w sposób bezkrytyczny oraz traktował je jako materiał ilustrujący teoretyczne tezy⁶⁴. Nie należy zapominać jednak, że Durkheim utrzymywał również względem etnograficznej empirii swoisty dystans poznawczy, który był konsekwencją jego teorii socjologicznej; jak bowiem pisał „Klasyczny empiryzm graniczy z irracjonalizmem”, podczas gdy, paradoksalnie, to „Aprioryści [...] bardziej szanują fakty”⁶⁵. Jego

⁵⁹ Tamże, s. 180. Por. tamże s. 227 i n.

⁶⁰ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: tegoż, *Socjologia i antropologia...*, s. 216.

⁶¹ E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana...*, s. 55.

⁶² Tamże, s. 107.

⁶³ P. Fabiś, *Émile Durkheim jako teoretyk kultury*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 84 i n. Teza ta jest raczej ekstrapolacją współczesnych koncepcji antropologii refleksyjnej, która imputuje tradycyjnej antropologii naiwny empiryzm po to, aby wyeksponować „literackość” opisu etnograficznego. Co dziwne, autor zestawia w tym kontekście tak różnych badaczy jak Lucien Lévy-Bruhl i Bronisław Malinowski.

⁶⁴ Por. E. Tarkowska, *Wstęp do wydania polskiego*, w: É. Durkheim, *Elementarne formy...*, s. XXVI–XXVIII.

⁶⁵ Tamże, s. 11–12.

propozycja „racjonalizmu immanentnego socjologicznej teorii poznania” lokuje się pomiędzy tymi skrajnościami: „W aprioryzmie kategorie są konstrukcjami całkowicie sztucznymi, w empiryzmie przeciwnie, są to fakty naturalne. Dla nas w pewnym sensie są one dziełami sztuki, lecz sztuki zdolnej do bezgranicznej doskonałości naśladowania przyrody”⁶⁶. Widać tutaj wyraźnie teoretyczne paralele między Durkheimem a Lévi-Straussem, których konsekwencją jest również określona praktyka badawcza.

Tymczasem wspomniany przez Maussa „smak dokumentów” zwraca naszą uwagę przede wszystkim na wagę opisu w badaniach nad kulturą⁶⁷. Z kolei Lévi-Strauss, choć bardzo docenia kontekstualność badań Maussa, nazywając je „socjologią z krwi i kości” i podkreśla również „warstwicowość” całościowego faktu społecznego⁶⁸ (co odnieść można nie tylko do jego złożoności, ale też „gęstości” jego opisu) – sam obiera inną, zbliżoną do Durkheima drogę. Widać to wyraźnie, gdy podkreśla, że Mauss nauczył go, „iż etnologia to raczej szczególna forma poznania niż źródło szczegółowych wiadomości”⁶⁹. Być może przesadą jest stanowisko Edmunda Leacha, kiedy zwraca on uwagę na fakt, że badania francuskiego antropologa były mało intensywne i dostarczały „ważnych, acz powierzchownych opisów zwyczajów i obyczajów”, często z drugiej ręki oraz gdy przeciwstawia empirii „akrobatykę myślowych wywodów” badacza⁷⁰, od czego zresztą Lévi-Strauss wielokrotnie się odżegnywał. Czym innym również jest kwestia ewentualnej niezgodności pomiędzy wymiarem metodologicznym a teoretycznym strukturalizmu⁷¹. Problem ten w sposób trafny charakteryzuje Elżbieta Tarkowska: „Dla Lévi-Straussa, który nie odżegnuje się przecież od badań i opisów szczegółowych i konkretnych, bardziej jednak typowe jest rozważanie najbardziej ogólnych kategorii, dążenie do wykrycia praw ogólnych”⁷². Istotą omawianego problemu jest zatem nie rozdział pomiędzy empirią a teorią, a raczej swoista dla każdego badacza oscylacja pomiędzy opisem a analizą. Jak zresztą wielokrotnie powtarza Lévi-Strauss, jego celem jest zastąpienie danych doświadczalnych modelami⁷³. W praktyce oznacza to zarówno dekontek-

⁶⁶ Tamże, s. 15–16, przyp. 18.

⁶⁷ Na problem opisu w kontekście zagadnienia „tekstu kultury” zwraca uwagę Małgorzata Rygielska, *O „tekście kultury”*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, nr 1.

⁶⁸ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii...*, s. 10–11.

⁶⁹ Tamże, s. 31.

⁷⁰ Por. E. Leach, *Lévi-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 30–32.

⁷¹ Na ten temat por. M. Mokrzan, *Aporie strukturalizmu. O wewnętrznych sprzecznościach antropologii Claude’a Lévi-Straussa*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2011, nr 1–2.

⁷² E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana...*, s. 159.

⁷³ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii...*, s. 30.

stualizację⁷⁴, jak również łączne traktowanie treści i formy w serii strukturalnych emanacji: „Forma i treść mają taką samą naturę, dającą się wyjaśnić poprzez taką samą analizę. Treść czerpie swą realność ze struktury, a to, co nazywamy formą to »ujęcie w strukturę« struktur lokalnych, na których opiera się treść”⁷⁵. Tym samym można wysunąć względem strukturalisty zarzut analogiczny do tego, jaki formułuje się pod adresem kategorii wyobrażeń zbiorowych Durkheima:

Jest to kategoria szczególnie niejasna, gdyż termin »wyobrażenie« odnosi się zarówno do sposobu myślenia i pojmowania, jak i do tego, co jest myślane i pojmowane (w przypadku wyobrażeń o charakterze poznawczym). Ta istotna niejasność zaważyła na Durkheimowskiej socjologii poznania, w której dokładnie miesza się kategorie myśli i ich zawartość⁷⁶.

Lévi-Strauss bardzo często odcinał się od „prymitywnego strukturalizmu”, zastrzegając, że „konkretne społeczeństwo nie sprowadza się nigdy do swojej struktury czy raczej do swoich struktur”⁷⁷; stanowisko to odróżnia jego propozycję od protostrukturalizmu Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Zwraca jednak uwagę swoisty manewr intelektualny, kiedy uczony deklaruje „dążenie do przekroczenia opozycji między tym, co zmysłowe, a tym, co pojmowalne rozumowo, od razu zajmując stanowisko na poziomie znaków”⁷⁸. Przekłada się to w sposób specyficzny na praktykę badawczą:

Strukturalizm znajduje dla siebie także inne uzasadnienia, mniej teoretyczne, a bardziej praktyczne. Kultury nazywane prymitywnymi, będące przedmiotem badań etnologów, pokazują nam, że rzeczywistość może być znacząca poza sferą świadomości naukowej, w planie percepcji zmysłowej. Dodają nam odwagi, by odrzucić rozbrat pomiędzy umysłem a światem materialnym, obwieszony przez przebrzmiałą filozofię empirystyczną i mechanistyczną, oraz odkryć sekretną harmonię między tym poszukiwaniem znaczenia, któremu ludzkość oddawała się od swych najwcześniejszych początków, a światem, na którym się pojawiła i gdzie żyje: światem złożonym z form, kolorów, kompozycji, smaków i zapachów⁷⁹.

⁷⁴ Por. A. Pisarek, *Model jako narzędzie antropologii kulturowej w ujęciu Claude’a Lévi-Straussa i Pierre’a Bourdieu*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, nr 1, s. 26.

⁷⁵ C. Lévi-Strauss, *Struktura i forma*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II...*, s. 146.

⁷⁶ E. Tarkowska, *Wstęp...*, s. XXIII.

⁷⁷ C. Lévi-Strauss, *Posłowie do rozdziału XV (pt. Pojęcie struktury w etnologii)*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, KR, Warszawa 2000, s. 288.

⁷⁸ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Aletheia, Warszawa 2010, s. 21.

⁷⁹ C. Lévi-Strauss, *Strukturalizm i ekologia*, przeł. J. Kordys, w: tegoż, *Spojrzenie z oddali*, PIW, Warszawa 1993, s. 202–203.

Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że owa „sekretna harmonia” scalająca umysł i rzeczywistość przypomina krytykowaną gdzie indziej przez uczonego siłę *mana* ... Jednakże i tutaj widać prymat znaku jako pomostu pomiędzy kulturowymi wymiarami. Zresztą Lévi-Strauss postrzegał antropologię społeczną jako semiologię, a za jej prekursora uważał de Saussure’a⁸⁰. W tym kontekście bardzo istotna wydaje się uwaga Stefana Żółkiewskiego, który pyta: „...czy do opisu kultury wystarczy analiza funkcji semiotycznych właściwych tej kulturze”⁸¹. Żółkiewski upomina się tutaj o rzeczowe i pozasemiotyczne funkcje kulturowe, których nie da się sprowadzić do kategorii tekstu w utopijnym, jego zdaniem, językopodobnym modelu kultury, który stworzyła semiotyka⁸².

Widać to wyraźnie w pracach Lévi-Straussa. Mitologiki tworzą narracyjne ciągi struktur znakowych, w których kontekst badawczy przekodowany zostaje całkowicie na płaszczyznę tekstu. Autor skądinąd wspaniałych (nie tylko z uwagi na aspekty czysto literackie) opisów zamkniętych, co znamienne, w osobnej książce, jaką jest *Smutek tropików*, na co dzień ogranicza opis kultury do jej systemów znaczących. „Obecność” kultury wyrażona zostaje w formie taksonomii. „Porządek porządków” staje się własnym kontekstem, ponieważ dążenie do „zapełnienia rozziwu między elementem znaczącym i znaczoną”⁸³, *langue* i *parole* prowadzi również do zatarcia granicy pomiędzy wewnątrzem i zewnątrzem systemu.

Inaczej rzecz ma się z twórczością Maussa, który upomina się o całościowość i konkret w odtwarzaniu kultury realnej odwołując się do doświadczenia historyka:

Historycy słusznie zarzucają socjologom, że ci popadają w nadmierne abstrakcje i zbyt odłączają od siebie różne składniki społeczeństwa. Trzeba robić, jak oni: obserwować to, co jest dane. Otóż tym, co jest dane są Rzym, Ateny, jest przeciętny Francuz czy Melanezyjczyk z określonej wyspy, a nie modlitwa albo prawo w sobie⁸⁴.

Dużo wcześniej Mauss wspólnie z Durkheimem (zdaniem Lévi-Straussa to właśnie Mauss „szybko przełamał [...] niechęć Durkheima do badań etnograficznych”⁸⁵) starając się dookreślić zasadnicze metody opisu zjawisk społecznych w ramach projektowanej socjologii opisowej dokonali następującego podziału:

⁸⁰ Por. C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii...*, s. 14.

⁸¹ S. Żółkiewski, *Przedmowa*, w: *Semiotyka kultury...*, s. 40.

⁸² Por. tamże, s. 41.

⁸³ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. L.

⁸⁴ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 326.

⁸⁵ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii...*, s. 10.

a) *Metoda inwentarzy materialnych*: 1) *Inwentarz prosty*: opis, muzeografia; 2) *Metoda inwentarza mierzalnego*: spis, statystyka (ludzi i rzeczy), analiza ilościowa; 3) *Metoda inwentarza zlokalizowanego*: plany i mapy, np. wskazanie rozmieszczenia organów państwowych, miejsc świętowania, targów itd., miejsca i rzeczy w domu itd.

b) *Metoda historyczna*: rejestrowanie faktów społecznych w ich miejscu i czasie przy pomocy metody: 1) *materialnej*: fotograficznej, fonograficznej, filmowej, filmowo-dźwiękowej itd.; 2) *moralnej* czyli historycznej w ścisłym słowa znaczeniu: w oparciu o teksty historyczne, legendy, tradycje, język tubylczy (filologia), dokumentację socjologiczną: genealogie, biografie, autobiografie, ich opracowania itd.⁸⁶.

W cytowanym fragmencie uderza, że niezależnie od deklarowanej w późniejszym *Szkicu o darze* jako nadrzędna w badaniach kategorii „ruchu całości”⁸⁷, na poziomie metody mamy do czynienia z wyliczeniem składników, które dopiero później miałyby taką całość utworzyć: „Okaże się na przykład, że pełny zbiór przysłów, dobrze skomentowanych i zilustrowanych »przypadkami«, mówi więcej o rodzaju »mądrości« jakiegoś ludu aniżeli wszystkie prace z psychologii społecznej przygotowane przez najlepszych autorów”⁸⁸. Zatem „całość” wyłania się na poziomie opisu, który kładzie jednak nacisk przede wszystkim na relacje pomiędzy poszczególnymi elementami, wyszczególnionymi punktowo za pomocą metod stosowanych już wcześniej przez ewolucjonizm czy szkołę kulturowo-historyczną. Opis, wprawdzie kontekstualny, powstaje w formie mozaiki na szkieletcie więzi strukturalnych.

Z niezwykłą przenikliwością Lévi-Strauss zauważa, że „Mauss w teorii, Malinowski w praktyce” przekroczyli socjologiczny automatyzm pokazując „jakie znaczenie w naukach etnologicznych może mieć przeprowadzenie dowodu”⁸⁹. Istotnie, jak przekonaliśmy się przed chwilą, cele Maussa (całościowość, kontekstualność ujęcia) były zbliżone do założeń Malinowskiego, jednakże nieoparte metodami obserwacji terenowej mogły być niejako wtórnie rekonstruowane na gruncie teorii. Ponieważ podstawowe założenia badań terenowych Malinowskiego są dość powszechnie znane, chciałbym położyć nacisk na ich realizację w postaci sposobu prezentacji problemu magii w *Argonautach zachodniego Pacyfiku*, jest to bowiem praca najbliższa czasowo omawianym tutaj

⁸⁶ É. Durkheim, M. Mauss, *Fragment planu ogólnej socjologii opisowej. Klasyfikacja i metoda obserwacji ogólnych zjawisk życia społecznego w społeczeństwach typu archaicznego (ogólne zjawiska swoiste dla wewnętrznego życia społecznego)*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia...*, s. 816.

⁸⁷ M. Mauss, *Szkic o darze...*, s. 325.

⁸⁸ É. Durkheim, M. Mauss, *Fragment planu...*, s. 816.

⁸⁹ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii...*, s. 11–12.

tekstem Maussa (można zaryzykować tezę, że podstawowy materiał i hipotezy *Szkie o darze* zawdzięcza właśnie badaniom Malinowskiego).

W *Argonautach...* antropolog przedstawia istotę i funkcję magii w sposób na pozór podobny do tego, w jaki czynił to Mauss. Przede wszystkim, „wszystko znajduje swój wyraz w magii”⁹⁰. Tworzy ona również swoisty porządek kulturowy: „magia jest przekazaną przez tradycję władzą sprawowaną przez człowieka nad jego dziełami i wytworami, nad rzeczami ongiś stworzonymi przez niego a także nad reakcjami natury wobec jego poczynañ”⁹¹. Fakt ten łączy się z mediacją magii pomiędzy sferą myślową i praktyką kultury, jej potencją i aktem: „magia oraz moce, które ze sobą niesie, stanowią rzeczywiste ogniwo łączące mityczną tradycję z dniem dzisiejszym”⁹². Zwróćmy uwagę, że mowa w tym przypadku tylko o magii, dodatkowa siła w postaci mana nie pojawia się (do pojęcia tego Malinowski w późniejszych pracach będzie podchodził bardzo ostrożnie), bowiem magia kształtuje się przede wszystkim w relacji pomiędzy praktyką a umysłowością. Jest ona wprawdzie „przekazywana jako rzecz, która istniała od zawsze”⁹³, ale jej obecność jest zawsze konkretyzowana w określonych działaniach kulturowych: „magia wprowadza porządek i ustala kolejność różnych czynności [...] to właśnie ona i związana z nią obrzędowość są podstawowymi środkami zapewnienia współdziałania społeczności oraz organizacji pracy zespołowej”⁹⁴.

Oczywiście „obiektywna rzeczywistość ludzkiego myślenia, czucia i zachowania” zostanie po raz pierwszy wyraźnie dookreślona przez badacza na drodze uogólnienia⁹⁵, jednak zasadnicza jakość magii pojawia się już na poziomie podstawowego opisu „fizjonomicznego”⁹⁶. Malinowski podkreśla w tym przypadku rolę „przewodnictwa informatora”, którego „spontaniczne opinie, jeśli zostaną umieszczone we właściwie ułożonej mozaice, mogą niemal same z siebie dostarczyć prawdziwego obrazu, mogą całkowicie wyczerpać zagadnienie tubylczej wiary. Wówczas nasze zadanie będzie sprowadzało się jedynie do podsumowania tego obrazu w formie abstrakcyjnej”⁹⁷. Chodzi w tym przypadku o „obiektywne przejawy kultury, w jakie skryształizowały się wierzenia w formie tradycji, mitu,

⁹⁰ B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, red. A. Waligórski, PWN, Warszawa 1967, s. 463.

⁹¹ Tamże, s. 472.

⁹² Tamże, s. 363.

⁹³ Tamże, s. 468.

⁹⁴ Tamże, s. 152.

⁹⁵ Tamże, s. 467–468.

⁹⁶ Tamże, s. 63.

⁹⁷ Tamże, s. 466.

zaklęcia i obrzędu”, a nie tylko „samą strukturę [...] wyobrażeń o magii”⁹⁸. W tym ujęciu Malinowski nie rozdziela sfery *emic* i *etic*, lecz czyni je równorzędnymi składnikami procesu poznawczego.

Skomplikowana metodyka badań terenowych sprawia, że deklaracje te nie są wyrazem naiwnego realizmu poznawczego czy empiryzmu. Wystarczy wspomnieć chociażby zamieszczoną w *Argonautach...* tablicę synoptyczną, gdzie Malinowski zestawiał chronologię, miejsca, funkcję i działania związane z magią *kula*⁹⁹. Co więcej, poznajemy nie tylko magię jako system, ale też magię jako element kontekstu, np. w czasie wyimaginowanego spaceru przez trobriandzką wioskę w rozdziale drugim, kiedy autor zwraca uwagę czytelnika na ogrody koralowe, dowiadujemy się, że „magia jest czynnikiem systematyzującym, regulującym i kontrolującym pracę ogrodową. Czarownik, przez odprawienie obrządków magicznych, nadaje rytm pracy, zmusza ludzi, by przykładali się do pewnych zadań i aby wykonywali je sumiennie i w terminie”¹⁰⁰.

Zarówno Mauss, jak i Malinowski zauważają, że należy zwrócić uwagę na swoistą homogeniczność wyobrażeń tubylców: ten pierwszy stwierdza, że magia „jest żyjącą, bezkształtną, nieograniczoną masą”¹⁰¹, ten drugi wielokrotnie podkreśla, że niektóre pojęcia w umyśle krajowca przybierają „niewyraźną, bliżej nieokreśloną i nieodróżnicowaną formę”¹⁰². O ile jednak Malinowski przedstawiając magię „z punktu widzenia tubylcy” dysponuje dostatecznie dużą ilością faktów, które wzajemnie się dookreślają i weryfikują, o tyle Mauss, jak to ujmuje Lévi-Strauss w przywołanym wcześniej fragmencie, nie bardzo wie, co chce skonstruować: obraz teorii tubylców czy tubylczą teorię rzeczywistości. Wspomniane wahanie pomiędzy określonymi sferami kultury sugeruje, że uzupełniająca obecność *mana* ma raczej kompensować brak gęstego kontekstu w proponowanym przez badacza opisie, choć w pewnym sensie antycypuje jego obecność. Zwróćmy uwagę: to *mana* zapewnia całość systemu kulturowego, ponieważ „Występuje [...] wszędzie w stanie rozproszenia”¹⁰³; co więcej, jak zauważa Mauss: „Pojęcie

⁹⁸ Tamże, s. 466–467.

⁹⁹ Por. tamże, s. 488–491. Dogłębną analizę sposobu wykorzystania przez antropologa tablic synoptycznych oraz ich roli w badaniach terenowych przedstawiła Małgorzata Rygielska, „Listy uwierzytelniające” *etnografii*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2.

¹⁰⁰ B. Malinowski, *Argonautom...*, s. 87. Próbowałem pokazać funkcję tego rodzaju dynamicznych opisów w poświęconym *Argonautom...* artykule *Złote runo*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2.

¹⁰¹ M. Mauss, *Zarys...*, s. 117.

¹⁰² B. Malinowski, *Argonautom...*, s. 292.

¹⁰³ M. Mauss, *Zarys...*, s. 117.

siły i pojęcie środowiska są nieoddzielne”¹⁰⁴. Oznacza to, że *mana* jest swoistym substytutem kontekstu. Marcel Mauss posiadał metodologiczną świadomość roli kontekstu w badaniach kulturowych, jednak na poziomie realizacji z oczywistych względów musiał posilkować się zastanymi metodami; to właśnie luki opisu – przynajmniej częściowo – wypełnia *mana*, będąca odpowiednikiem zarówno ciała i krwi, jak i ducha, które w ujęciu Malinowskiego miały wypełnić szkielet strukturalny kultury¹⁰⁵. Wprawdzie Mauss percypowaną przez tubylców siłę zastępuje kategorią logiczną, jednak w gruncie rzeczy *mana* reprezentuje nie tyle płynne znaczące elementów logicznych, jak chciał Lévi-Strauss, co raczej płynne znaczone całościowego kontekstu.

Oczywiście powyższą tezę można by odwrócić: pojęcie kontekstu to *mana* nowoczesnej antropologii; w dalszym ciągu jednym z niewielu badaczy próbujących dookreślić rozliczne wymiary i formy kontekstu pozostaje Edward T. Hall. Równocześnie uwaga Raymonda Firtha na temat trudności związanych z metodą badawczą stworzoną przez Malinowskiego („jeśli wszystko jest ze wszystkim powiązane, to gdzie się ma kończyć opis?”¹⁰⁶), trafnie dookreśla paradoks związany z praktycznym wymiarem całościowego badania kontekstu. Oczywiście jest jednak, że nawet w najbardziej kontestowanym ostatnio znaczeniu, to znaczy jako tło (choć należałoby mówić chyba raczej o otoczeniu), kategoria ta jest niezbywalna zarówno dla kultury, jak i jej badaczy.

Wracając do metafory łącznika można zatem zaryzykować stwierdzenie, że podczas gdy Malinowski badając kulturę stara się myśleć „pełnymi zdaniem”, dopiero potem dokonując ich „rozbioru gramatycznego”, Mauss, nie posiadając szerszego kontekstu wypowiedzi, a dysponując poszczególnymi „częściami zdania”, musi położyć nacisk na element łączący je w logiczną całość. Z kolei Lévi-Strauss, zgodnie z zasadami językoznawstwa strukturalnego, poszukując „rzeczywistej” morfologii zdań kultury, powierzchniową warstwę ich sensu wykorzystuje jako ścieżkę wiodącą wprost do poziomu relacji fonologicznych. Zestawione ze sobą, propozycje te wywołują problem „obecności”, który na gruncie antropologii przestaje być pytaniem filozoficznym i nabiera charakteru metodologicznego i kontekstualnego.

¹⁰⁴ Tamże, s. 145.

¹⁰⁵ Warto podkreślić, że koncepcja rekonstrukcji kultury w oparciu o szkielet, ciało i krew oraz ducha wykracza poza Durkheimowską ideę „kośćca intelektu”.

¹⁰⁶ R. Firth, *History of modern social anthropology*, cyt. za: A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przeł. K. Kaniowska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 99.

Mana kontekstu

Wydaje mi się, że przedstawione powyżej wnioski można ekstrapolować na ogólną strukturę nauk o kulturze. Istota problemu dotyczy swoistej oscylacji badań pomiędzy ujęciem antropologicznym a socjologicznym, co ujawniło się już w propozycji Durkheima. Symptomatyczna wydaje mi się w tym przypadku płynność granic pomiędzy antropologią kulturową i antropologią społeczną, które zazwyczaj sprowadzane bywają do rozróżnienia pomiędzy tradycją amerykańską a brytyjską.

W tendencję tę wpisuje się Claude Lévi-Strauss, który oczywiście podtrzymuje zapoczątkowaną przez Maussa praktykę włączania etnografii i etnologii w obręb nauk socjologicznych, jednak zasadniczej różnicy w powyższym podziale nie dostrzega:

antropologia społeczna i antropologia kulturowa realizują dokładnie ten sam program, z tym że jedna wychodzi od technik i przedmiotów, by dojść do tej »supertechniki«, którą jest działalność społeczna i polityczna, umożliwiająca i warunkująca życie społeczne, druga zaś wychodzi od życia społecznego i zniża się aż do rzeczy, na których wyciska ono swe piętno, oraz do działań, przez które ono się przejawia¹⁰⁷.

„Subtelna różnica” polega w tym przypadku na relacji pomiędzy całością a częścią życia społecznego, przy czym antropologia społeczna wychodzi od całości („nie rozdziela kultury materialnej i duchowej”¹⁰⁸), kulturowa – odwrotnie. Całość w tym przypadku oznacza „całość znaczącą” zbudowaną na pojęciu struktury¹⁰⁹ (ale też i znaku spajającego treść i formę). Stąd też inna hierarchia badawcza:

Niezależnie od tego, czy antropologia ogłasza się za »społeczną« czy za »kulturową«, dąży ona zawsze do poznania człowieka całościowego, przy czym ujmuje się go w jednym przypadku wychodząc od jego wytworów, w drugim zaś – wychodząc od jego przedstawień, zrozumiałe jest tedy, że orientacja »kulturalistyczna« zbliża antropologię do geografii, technologii i prehistorii, podczas gdy orientacja »socjologiczna« łączy ją bardziej bezpośrednio z archeologią, historią i psychologią¹¹⁰.

¹⁰⁷ C. Lévi-Strauss, *Miejsce antropologii wśród nauk społecznych i problemy związane z jej nauczaniem*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna...*, s. 313.

¹⁰⁸ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii...*, s. 16.

¹⁰⁹ Por. C. Lévi-Strauss, *Miejsce antropologii...*, s. 313.

¹¹⁰ Tamże, s. 314.

Wydaje się, że twórca antropologii strukturalnej bliższy jest właśnie tej drugiej, opatrzonej cudzysłowem, opcji. Widać to wyraźnie, gdy przyglądnijemy się podjętemu przezeń problemowi metod badawczych z uwzględnieniem modelu badawczego. Opowiadając się za współpracą pomiędzy etnografią, etnologią, socjologią i historią Lévi-Strauss posługuje się dwiema kategoriami: obserwacji empirycznej oraz modeli – mechanicznych (bardziej opisowych) i statystycznych (budowanych w innej skali niż badane zjawisko i przy większej ilości zróżnicowanych zmiennych)¹¹¹. Jak zauważa Adam Pisarek, „Podział ten nie ma u Lévi-Straussa charakteru esencjalnego – w zależności od celowo wybranego zestawu faktów, nawet dotyczących tego samego zjawiska, uruchomiony zostaje jeden z dwóch sposobów konstruowania modeli: oparty na analogii i izomorfizmie lub na szeroko pojmowanym uproszczeniu”, aczkolwiek można w tym przypadku wskazać analogię do statystycznego określania faktów społecznych przez Durkheima¹¹²; sugeruje to nadrzędność modelu statystycznego, co zbliża omawianą propozycję do socjologii oraz prowadzi do swoistego „wycinania” przypadków¹¹³.

Rozróżnienie pomiędzy antropologią społeczną a kulturową jest zatem istotne, ponieważ dotyczy relacji pomiędzy różnymi rodzajami opisu oraz różnego pojmowania „łącznika” w obrębie całości. W jednym przypadku kładzie się nacisk na „kulturę”, w drugim – na „społeczeństwo”, niezależnie od tego jak różnie definiuje się te pojęcia. Pamiętajmy, że punktem odniesienia dla Lévi-Straussa jest w tym przypadku socjologia, a logika „porządku porządków” została wywiedziona równolegle z językoznawstwa i z modelu statystycznego. Powyższy podział przebiega również w obrębie określonych tradycji badawczych. Przykładem może być różnica pomiędzy zapleczem empiryczno-teoretycznym Malinowskiego i Radcliffe-Browna¹¹⁴, chociaż obydwu zazwyczaj uznaje się za antropologów społecznych. W pierwszym przypadku kategoria kultury jest bazowa, natomiast struktura społeczna jest drugorzędna, ponieważ relacje pomiędzy instytucjami są relacjami pewnych całości, podczas gdy Radcliffe-Brown traktuje „kulturę” jako swoisty dodatek zwyczajów do nadrzędnej struktury społecznej, a nawet w pewnym momencie sugeruje możliwość rezygnacji z „kultury” jako pojęcia nieokreślonego.

¹¹¹ Por. C. Lévi-Strauss, *Pojęcie struktury w etnologii*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna...*, s. 253–256.

¹¹² A. Pisarek, *Model...*, s. 17–18 (wraz z przyp. 22.).

¹¹³ Por. C. Lévi-Strauss, *Pojęcie struktury...*, s. 257–258.

¹¹⁴ Opieram się tutaj na pracy Marioli Flis, *Malinowski a Radcliffe-Brown: dwie wersje funkcjonalizmu*, w: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis, A.K. Paluch, PWN, Warszawa 1985.

Wydawać by się mogło, że we współczesnych naukach o kulturze podział ten wciąż zaciera się wraz z rozmywaniem się kategorii opisu. Tymczasem jednak wydaje mi się, że obserwujemy pogłębiające się różnice pomiędzy badaczami myślącymi kategoriami struktury a tymi upominającymi się o całościową obecność kontekstu. Z jednej strony można przywołać na przykład teorię aktora-sieci Bruno Latoura. Badacz podąża w kierunku wyznaczonym przez Marcela Maussa, próbując badać świat człowieka jako całościowy spłot relacji w ramach sieci społecznych. Równocześnie jednak odrzuca kategorię kontekstu, jako niepotrzebne „ramy”¹¹⁵, istniejące uprzednio względem aktualnych relacji tło¹¹⁶. W tej skrajnej propozycji kontekst stwarzany jest przez sieć relacji, ewentualnie: sieć relacji zastępuje obecność kontekstu. Podejście to przypomina słynną tezę Derridy, że „nie istnieje poza-tekst”¹¹⁷. Gra śladów, uzupełnień i mediacji jest w tym przypadku demaskowana jako „unaturalnianie” kultury, kultura natomiast okazuje się sztucznym, esencjonalnym i niepotrzebnym konstruktem.

Z drugiej natomiast strony obserwujemy tendencję do wyzwalania się antropologii spod prymatu struktur, hierarchii i relacji. Paradoksalnie, i w tym przypadku termin „kultura” zostaje odrzucony jako podejrzany i zastąpiony inną „maniczną” kategorią obecności, np. życia¹¹⁸ bądź doświadczenia¹¹⁹. Wszystko to prowadzić może do rozmycia opisu: Dorota Wolska pisze o „kulturoznawstwie niewyraźnym”, w ramach którego „niewyraźność metod” oraz „zawieszenie między opisem a teoretycznym uogólnieniem” ma rekompensować „wracający do łask idiografizm”¹²⁰, nie idzie z nim jednak w parze ani dookreślenie kontekstu, ani metod służących jego opisowi.

¹¹⁵ Por. B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 207.

¹¹⁶ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 35–36.

¹¹⁷ J. Derrida, *O gramatologii...*, s. 217.

¹¹⁸ Por. D. Czaja, *Życie czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2002, nr 3–4. W numerze znalazły się również komentarze Wojciecha Michery, Wiesława Szpilki, Czesława Robotyckiego oraz odpowiedź autora. Zwraca uwagę, że budując swoją argumentację, Czaja oscyluje pomiędzy kategoriami systemu i opisu, całości i części, narracji i doświadczenia.

¹¹⁹ Por. T. Buliński, M. Kairski, *Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych*, w: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. tychże, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011. Autorzy czynią kategorię „doświadczenia »gestego«” podstawą badań terenowych. Proponują model „ruchomej wiedzy terenowej” (tamże, s. 324–330), który opiera się głównie na „rekompozycji faktów i danych terenowych” (tamże, s. 329). Co ciekawe, opis nie jest przez autorów traktowany jako większa całość, to „każdy fakt terenowy utrwalony przez antropologa” (tamże, s. 321).

¹²⁰ D. Wolska, *Kulturoznawstwo jako wiedza humanistyczna. Od kulturoznawstwa negatywnego do niewyraźnego*, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R.W. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008, s. 22.

Zatem wywołany przez Marcela Maussa „łącznik” można uznać za funkcję całościowego opisu kontekstu kulturowego. Wydaje mi się, że dopiero w serii zaprezentowanych przekodowań problem ten ulega wyartykułowaniu, bowiem dotychczas pojęcie kontekstu jest zasadniczym, choć często milczącym kontekstem badań nad kulturą. Zaskakujące, jak słabo jest rozpoznana ta przestrzeń i jak często ulega uproszczeniu. Mieke Bal stwierdza, że „»Kontekst« to zwykły rzeczownik, odnoszący się do czegoś statycznego. To rzecz, zbiór danych, których faktyczność nie ulega wątpliwości, jeśli ich źródła uznane zostały za wiarygodne”, ale dodaje równocześnie, że „kontekst” miesza pochodzenie, przyczynę i intencję, a tym samym – metafizykę, logikę i psychologię¹²¹. Kontekst jest zatem równocześnie oczywistą „nostalgia ontologiczną”, jak również bytem złożonym, by nie powiedzieć – hybrydycznym. Przedstawieni powyżej badacze proponują różne formy uzupełnienia tej przestrzeni, ale dopiero zestawiając ze sobą pojęcie mana, struktury głębokiej czy różni, możemy powiązać problem łącznika i uzupełnienia z pojęciem i obecnością kontekstu kulturowego, które nieustannie są istotnym wyzwaniem dla wszelkich nauk o kulturze.

Równoległe pytanie o łącznik staje się pytaniem o charakter badań terenowych i rolę materiału empirycznego. Znamienne wydają mi się w tym kontekście rozterki wyrażone przez Claude’a Lévi-Straussa w zakończeniu wykładu poświęconego założeniom nowatorskiej metodologii strukturalizmu:

Czyż nie jest rzeczą dziwną, iż właśnie w tym momencie, w którym antropologia czuje, że jest bliższa stania się prawdziwą nauką, niż była kiedykolwiek, grunt wymyka się spod nóg tam, gdzie przypuszczano, że jest trwały? Wymykają się nam same fakty, zbyt nieliczne lub gromadzone w warunkach nie pozwalających na porównywanie ich z dostatecznym stopniem pewności¹²².

Co równie znamienne, antropolog w tym memento upatruje nowego wyzwania dla antropologii, która powinna „Dostosować techniki obserwacji do ram teoretycznych, których rozwój bardzo je wyprzedził”¹²³. Zupełnie inaczej brzmią słowa Marcela Maussa z tekstu napisanego wraz z Durkheimem: „Bezużyteczne jest filozofowanie na temat socjologii ogólnej, skoro tyle zjawisk trzeba najpierw poznać, tyle trzeba się nauczyć, i tyle potem zrobić w celu zrozumienia”¹²⁴.

¹²¹ M. Bal, *Wędrujące pojęcia...*, s. 163.

¹²² C. Lévi-Strauss, *Pojęcie struktury...*, s. 284.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ É. Durkheim, M. Mauss, *Fragment planu...*, s. 869.

Oczywiście w słowach tych pobrzmiewa powaga metodologiczna Durkheima. Zdanie kończące tekst poświęcony socjologii opisowej przesycane jest jednak przede wszystkim typowym dla Maussa, jakże romantycznym zapalem poznawczym, który wciąż jeszcze, niczym *mana*, przenika nauki o kulturze.



Bibliografia

- Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholc, NCK, Warszawa 2012.
- Buchowski M., *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2012.
- Buliński T., Kairski M., *Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych*, w: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011.
- Czaja D., *Życie czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2002, nr 3–4, s. 6–22.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Różnia*, w: tegoż, *Marginesy filozofii*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, wstęp E. Tarkowska, PWN, Warszawa 2010.
- Durkheim É., Mauss M., *Fragment planu ogólnej socjologii opisowej. Klasyfikacja i metoda obserwacji ogólnych zjawisk życia społecznego w społeczeństwach typu archaicznego (ogólne zjawiska swoiste dla wewnętrznego życia społecznego)*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa 1973.
- Fabiś P., *Émile Durkheim jako teoretyk kultury*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Flis M., *Malinowski a Radcliffe-Brown: dwie wersje funkcjonalizmu*, w: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis, A.K. Paluch, PWN, Warszawa 1985.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Hubert H., Mauss M., *Zarys ogólnej teorii magii*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa 1973.

- Kandyński W., *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, przeł. Stanisław Fijałkowski, PIW, Warszawa 1986.
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Kuper A., *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przeł. K. Kaniowska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.
- Leach E., *Lévi-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Lévi-Strauss C., *Miejsce antropologii wśród nauk społecznych i problemy związane z jej nauczaniem*, w: *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, KR, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C., *Pojęcie struktury w etnologii*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, KR, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C., *Pole antropologii*, w: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Posłowie do rozdziału XV (Pojęcie struktury w etnologii)*, w: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, KR, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C., *Rasa a historia*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Struktura i forma*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Strukturalizm i ekologia*, przeł. J. Kordys, w: tegoż, *Spojrzenie z oddali*, PIW, Warszawa 1993.
- Lévi-Strauss C., *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Aletheia, Warszawa 2010.
- Lévi-Strauss C., *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, K. Pomian, J. Szacki, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973.
- Łotman J., *Struktura tekstu artystycznego*, przeł. A. Tanalska, PIW, Warszawa 1984.
- Łotman J., Uspienski B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977.
- Malinowski B., *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, red. A. Waligórski, PWN, Warszawa 1967.
- Mauss M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa 1973.

- Mokrzan M., *Aporie strukturalizmu. O wewnętrznych sprzecznościach antropologii Claude'a Lévi-Straussa*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2011, nr 1-2, s. 39–56.
- Pacukiewicz M., *Złote runo*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2, 150–171.
- Parkin R., *Kraje francuskojęzyczne*, w: *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, przeł. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Pisarek A., *Model jako narzędzie antropologii kulturowej w ujęciu Claude'a Lévi-Straussa i Pierre'a Bourdieu*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, nr 1, s. 11–26.
- Rabinow P., *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, przeł. J. Krzemień, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, wybór i red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa 1999.
- Rygielska M., „Listy uwierzytelniające” etnografa, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2, s. 28–57.
- Rygielska M., *O „tekście kultury”*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, nr 1, s. 27–44.
- Tarkowska E., *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, PWN, Warszawa 1974.
- Valeri V., *Marcel Mauss and the new anthropology*, transl. A. Elliot, „Hau: Journal of Ethnographic Theory” 2013, nr 3 (1), s. 262–286.
- Wolska D., *Kulturoznawstwo jako wiedza humanistyczna. Od kulturoznawstwa negatywnego do niewyraźnego*, w: *Perspektywy badań nad kulturą*, red. R.W. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008.
- Ziemiańska-Sapija D., *Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze*, Instytut Kultury, Warszawa 1987.
- Żółkiewski S., *Przedmowa*, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977.



Abstract

Connector

For describing the essence of *mana*, Marcel Mauss uses a metaphor of „connector”, which can be considered as a function of a total description of cultural context. This function is well seen if the problem is analyzed via Claude Lévi-Strauss or Jacques Derrida's texts.

The metaphor of connector as „the part of the complexed subject predicate, reducing the content of the predicative expression in terms of the time” can be extended on the anthropological field work

problematics. While Malinowski, in his culture research, attempts to think in “whole sentences” in the first place for later “grammatical parsing”, Mauss not having a wider context of the utterance, but owning individual “parts of sentence”, has to emphasize on the element connecting them in the logic completeness. Lévi-Strauss, in turn, according to the structural linguistics rules, searches for “realistic” morphology of the cultures’ sentences. Then, their superficial stratum of their sense is used as a path, that leads straight to the phonologic relations tier.

Correlated positions triggers the problem of “presence”, which stops being the philosophical question, but has the methodological and contextual character in anthropology.

Keywords: Marcel Mauss, *mana*, context, cultural anthropology, social anthropology

Marek Pacukiewicz

Doktor habilitowany nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego. Autor książek: *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012) oraz tomów wierszy *Budowa autostrady* (2012), *Widokówki* (2016).